

# Aspectos espirituales del trabajo clínico<sup>1</sup>

Ann Belford Ulanov

## Mirar

Cuando les preguntamos a los futuros analistas por qué buscan análisis jungiano, la mayoría de las veces dicen algo así como “Porque se toman en serio lo espiritual” o “No reducen la religión a alguna otra cosa” o “Respetan los sueños como si hablaran realmente sobre la vida y no sólo sobre nuestros conflictos”. Una mujer joven que llegó de otro país buscó análisis de inmediato debido a que, tal como manifestó en su primera sesión, allá su terapeuta jungiano “me ayudaba a confiar en ‘Ello’ y ahora sé que tengo que seguir con ‘Ello’”. Estos comentarios reconocen un aspecto espiritual en el trabajo clínico como necesidad. El análisis jungiano parece prometer atención seria a este aspecto y evitar un cierre prematuro respecto de él a través de su identificación por medio de términos religiosos denominacionales.

Jung reconoce los muchos significados de *espíritu*, pero se centra en él específicamente como factor psíquico, que es lo que haré en este contexto (Jung, 1926, pars. 601-603). Me refiero a lo que, en realidad, sucede en la sala de consulta, en contraste con el foco de muchas excelentes investigaciones realizadas por jungianos acerca de la relación teórica entre el espíritu y los conceptos religiosos o símbolos específicos (p. ej., Allenby, 1961; Dreifuss, 1965, 1971, 1972; Gammon, 1973; Lambert, 1973; Ulanov & Ulanov, 1975, 1982; Gordon, 1977; Kluger, 1978; Coward, 1978; Clift, 1982; Coward, 1983; Hoy, 1983; Moore, 1983; Edinger, 1983; Powell, 1985; Gibson, 1988a, 1988b; Grossbeck, 1989; Downton, 1989; Charet, 1990; Mogenson, 1991).

Jung mira el espíritu en la sala de consulta y mira con detención. Visualiza al espíritu como realidad que trasciende tanto la psique entera como el ego, como energía que se puede pegar a cualquier complejo (de manera que podemos hablar, por ejemplo, del aspecto espiritual de la ánima); lo ve como directamente vinculado con la religión, pero sin que sea necesario nombrarlo, en el trabajo clínico, como perteneciente a una tradición religiosa específica. Este último punto es lo que diferencia el trabajo clínico de la dirección espiritual. Porque la dirección espiritual dirige, hacia un fin distintivo, por medio del desarrollo disciplinado dentro del contenedor de una tradición específica de fe. Aunque podamos ver que todas las religiones arriban en el mismo lugar, que podría ser descrito en términos similares –como la alegría de conectarse con el corazón de lo que es, una alegría

---

<sup>1</sup> Capítulo de la compilación *Jungian Analysis* (2º ed.), editado por Murray Stein en 1995 (Editorial Open Court). Traducción por Ps. André Sassenfeld J.

tan grande, que se denomina una vida de alabanza—, Jung reconoce que el camino budista difiere del cristiano y que, como analista, nunca debe imponer un camino a una persona sino, en vez de ello, mirar a través de los síntomas, los sueños y los eventos vitales hacia qué camino indica la psique de la persona por sí misma.

Aún así, Jung se toma muy en serio la conexión entre lo espiritual y la religión, específica y más centralmente, con Dios (p. ej., ver Jung, 1973, 10 de septiembre 1943, 1975, 5 de mayo 1952, 28 de marzo 1955, 17 de agosto 1957; véase también Jung, 1956, pars. 564-565). Así, por ejemplo, un hombre comprometido con la práctica budista Zen reporta un sueño en el cual sus “entrañas budistas” están sentadas frente a él, sin utensilios. Siente dos tipos de ansiedades: una, respecto de que las entrañas del vecino son más bellas que las suyas, y dos, respecto de que alguien podría haber robado sus herramientas. En realidad, está viendo claramente cuál es su problema. “Creo distracciones”, dice, “en vez de realizar mi práctica [el sentarse y meditar. Me pierdo en la envidia o en sentirme deprivado. El maestro Zen te da las entrañas como contenedores, símbolos de una mente respondiendo a otra mente. Los utensilios son tu sentarte, respirar, ir hasta el límite y caer en ‘no saber’”. Miró y su sueño respondió mostrándole su odio hacia sí mismo —de que entre todos los millones de personas practicando Zen, tan sólo él no podía alcanzar la iluminación. “En alguna parte de los textos del Zen”, dijo con humor, “está escrito que cualquiera podría alcanzar la iluminación excepto yo”. Sintió que este sueño le daba un codazo y lo obligaba a ver el enfoque correcto hacia su práctica: “¡Hazla!” Para Jung, aún cuando el budista no llama a Dios Dios, un sueño como éste habla de la dimensión espiritual y no puede ser plenamente aprehendido sin ella.

Jung (1975) habla sobre Dios de manera directa:

Esta extraña fuerza que interviene en contra o a favor de mis intenciones conscientes me es bien conocida. Debido a esta razón, afirmo ‘Lo conozco’. Pero, ¿por qué quieres llamar a esta cosa ‘Dios’? Frente a esto, yo pregunto: ‘¿Por qué no? Siempre se ha sido llamada “Dios”. Verdaderamente, un nombre excelente e indicado’. (16 de noviembre 1959; véase también Jung, 1926, pars. 625ff.)

Jung va más allá. Integra en su imagen de la psique el instinto religioso y nuestra experiencia de lo numinoso; visualiza a los arquetipos como constituidos tanto por un polo espiritual como por un polo instintivo; ve una función trascendente trabajando en la psique, con la cual podemos cooperar a través de nuestro involucramiento con la imaginación activa. Descubre que el espíritu es personificado en los símbolos de arquetipos específicos, especialmente el viejo sabio o la vieja sabia, Mercurio y el Espíritu Santo. En la teoría y en la práctica, entonces, el análisis jungiano trata abierta, clara y bienvenidamente con aspectos espirituales (Jung, 1948b, pars. 396, 398, 401-402).

Otras escuelas de psicología profunda, más y más, han tratado con los aspectos espirituales del trabajo clínico, especialmente en décadas recientes (Ulanov, 1986a, pp. 47-61), pero lo hacen con grados variantes de apertura y

bienvenida. En el mejor de los casos, podemos describir su acercamiento como reducción fenomenológica que le concede a un “hecho” religioso algo así como su propia realidad (Duméry, 1975). Loewald, un freudiano, sugiere que podemos explicar una experiencia con una tonalidad religiosa como cooperación y balance entre los dos principios del funcionamiento mental, el principio inconsciente de unidad e identificación y el principio consciente de multiplicidad y diferenciación. Proporciona como ejemplo nuestra sensación de eternidad, el *nunc stans*, “el ahora perdurable... aquella experiencia única que, entonces, representa toda experiencia” (Loewald, 1978, p. 65). Fairbairn escribe acerca de personas que se relacionan con personas como esencia del significado y propósito de la vida, de las relaciones objetales como la sustancia básica de la psique, no los impulsos instintivos (Fairbairn, 1962; Sutherland, 1989). Guntrip, quien siguió a Fairbairn, dice que, al final de la vida, sólo la relación personal sana e importa. Lo dice tan a menudo y con tanto sentimiento, que la persona claramente se ha convertido en el locus del misterio numinoso (Guntrip, 1973). Lacan (1978), a pesar de su idolización del lenguaje y su miedo a lo femenino como fuente de la alienación, de todos modos reconoce la experiencia de lo último en su noción de *jouissance*, una alegría tan plena y profunda, que parece tomar parte del ser mismo.

Bion (1970) utiliza el signo “O” para denotar la realidad última y, sea en una sesión analítica o en la vida, debemos prestarle atención y buscar serlo. Winnicott apunta hacia aquel “espacio entre”, el espacio transicional en el que nos sentimos vivos y reales, en una existencia compartida con los otros, creando el self que encontramos y encontrando el self que creamos. En ese espacio, los símbolos (al igual que la locura) nacen para sostener y animar la cultura. La paradoja que caracteriza a los símbolos que encontramos y creamos en este espacio también se aplica a Dios:

En términos del objeto transicional, aún cuando el objeto estaba para ser encontrado, fue creado por el bebé... en la teología, lo mismo aparece en la interminable discusión acerca de la pregunta: ¿existe un Dios? Si Dios es una proyección, aún así, ¿existe un Dios que me creó de tal manera que tengo el material en mí para una proyección de ese tipo? (Winnicott, 1968, pp. 204-205)

Khan, en su último libro, escribe sobre la ética del cuidado que, en primer lugar, aprendió de su padre y entonces, otra vez, de Winnicott, su analista. Además, para él, las religiones y, en particular, los monoteísmos, enfatizan una especie de “auto-realización” similar a la meta de “cualquier aventura psicoterapéutica”, lo que denomina “despertar” a las fuerzas más profundas en nuestra naturaleza humana (Khan, 1988, pp. 64, vii-viii).

Bollas (1991) localiza no sólo el significado de la terapia, sino la alegría de la vida en el despliegue de nuestro “verdadero self”, en espacio y tiempo, a través de la experiencia de otros en el mundo (p. 12). Kohut (1984), al proponer el elusivo “self”, con su estructura, cohesividad, armonía y salud (pero no su definición precisa), como cura y meta del análisis, sondea el estar vivo de nuestro ser en su

totalidad (pp. 44-45, 70, 98-99). Milner emplea un vocabulario religioso para describir los riesgos del vincularse de manera profundamente abierta y perceptiva con lo que es: "El reconocer la identidad espiritual verdadera de otras personas en el contacto cotidiano... el permitirles ser ellos mismos, debe estar ligado a la propia capacidad de permitirse a uno mismo ser uno mismo". Dice, "... saber lo peor de uno mismo, no con la finalidad de revolcarse en el auto-castigo y la desesperación, sino porque, de hecho, algo bastante sorprendente ha sucedido, como el derrumbamiento de una pared de prisión... la frase 'resurrección del cuerpo' se mantenía apareciendo en mi mente". Tales comprensiones son como aquellos "momentos de transfiguración... en los cuales, aparentemente, lo interior y lo exterior se fusionan en el objeto transfigurado" (Milner, 1979, pp. 43, 92-93).

## Descubrimiento

Muchos analizandos, en el proceso de trabajar sobre sus problemas, descubren lo que Jung llama el instinto religioso (Jung, 1946, par. 13, 1956, par. 512, 1966, pars. 12-13; véase también Ulanov, 1971, pp. 12, 85-88, 290-291). Este no es un concepto abstracto, sino un proceso empírico y el analista no el que "sabe" y "dice", sino el que acompaña al analizando a la hora de encarar lo que el inconsciente presenta (Jung, 1926, par. 604). El descubrimiento que tanto asombra a ambas personas es que el inconsciente presenta cosas específicamente referidas a –incluso podríamos decir hechas a la medida de– el analizando particular. Sea a través del síntoma, del símbolo o del sueño, el analizando se siente llamado –alguna fuerza o poder o alguien se está comunicando. "¡Mira!" dice.

Una mujer en la edad media que se daba cuenta, de manera dolorosa, que menospreciaba una dependencia infantil indefensa dentro de ella misma y que, incluso, se imaginaba "arrojándola en contra de la pared", descubrió que esa misma dependencia era la llave perdida hacia su respuesta sexual más plena como mujer. Descubrió esto por medio del ejercicio de lo que Jung denomina la función trascendente cuando se imaginó, activamente, a sí misma enfrentando la menospreciado niña pequeña en su interior. Sintió terror –¡la pequeña niña estaba tan llena de anhelos! El anhelo la superó y evocó otra imagen que había hecho aparición, en nuestro trabajo, meses antes: una flor rosada que se abre y que, para ella, representaba su clítoris. Ahora, su aparición condujo directamente a su centro sexual y su pasión. De manera que la dependencia que rechazaba, cuando fue enfrentada y sentida como anhelo, resultó ser la clave respecto de su deseo silenciado. La piedra que los constructores rechazaron se convirtió en la piedra *angular*. Este fue un evento numinoso para la mujer y, también, para el analista. La precisión y la brevedad del calce de la respuesta inconsciente y la necesidad consciente, aquí, se están moviendo, impresionante como muchas veces resulta en el análisis. Nos da confianza en nuestra capacidad de relacionarnos con algo que se encuentra más allá de nuestra percatación consciente del ser, algo que se siente

mayor y como si supiera más. Y se siente como si este algo mayor nos conoce de modo íntimo y se quiere comunicar con nosotros.

Esto es lo que Jung quiere decir por instinto religioso: sentimos que tenemos “la dignidad de una entidad dotada con y consciente de una relación con la Deidad” (Jung, 1953, par. 11). Pero la mujer de la flor rosada no hubiese descubierto esta conexión si no hubiera juntado su coraje y encarado la temida dependencia. Se involucró con ella. Miró a la niña interior, tan llena de anhelos, y se dejó experimentar el efecto de la niña sobre ella. La indefensión de la niña era, ahora, real para ella; la niña no era un concepto o un símbolo de la dependencia, sino un ser real que la necesitaba. Eso es precisamente la definición de Jung del inconsciente que tenemos que aceptar, el cual es, según dice, “la interrogante fundamental, en la práctica, de todas las religiones y filosofías. Porque el inconsciente no es esto o aquello; sino que es lo Desconocido tal como nos afecta de manera inmediata” (Jung, 1958, p. 68).

Podríamos objetar: Pero esta mujer no mencionó a Dios o alguna cosa espiritual, de modo que ¿cómo es éste el instinto religioso? Este no es más que el ego contactando y siendo contactado por el inconsciente, el cual excede el dominio finito del ego. Cierto, pero ¿no nos estamos olvidando del sentimiento de la experiencia clínica efectiva? Para cualquiera de nosotros, conectar con aquello que trasciende nuestros egos se siente numinoso. Se puede sentir como algo negativo, tal como el terror de esta mujer, por cierto, lo fue. O se puede sentir de manera positiva, como algunos sueños que parecen llegar como bendiciones (véase, por ejemplo, Clift & Clift, 1985; Ulanov, 1986a, p. 164). Nos sentimos tocados por el más allá, por algo grande, por un poder al que mejor prestaremos atención y en el cual aprenderemos a confiar, una actitud que Jung llama el núcleo de lo religioso (Jung, 1940, pars. 2, 6, 8-9, 71; Ulanov & Ulanov, 1975).

Trascendente, entonces, significa dos cosas en los mecanismos de la idea de Jung acerca de la función trascendente. Hace referencia, específicamente, el proceso psíquico espontáneo en el cual nuestro ego confronta y se comunica con una contraposición en el inconsciente, representada por un símbolo o, mejor, por una personificación, tal como la niña dependiente en el ejemplo anterior (Jung, 1971, pars. 825-828, 1963, pars. 257, 261, 1966, pars. 184-189). Esta conversación lleva a una tercera cosa que surge del conflicto de ambos, algo que tanto expresa como trasciende los dos puntos de vista opuestos. La llegada de este “tercero” siempre nos impresiona como algo maravilloso, un regalo, aún cuando el extenuante trabajo que le antecedió nos prepara para recibirlo. De este modo, la función trascendente refuerza nuestra fortaleza del ego mientras que, al mismo tiempo, media el conflicto entre nuestros egos y el inconsciente (Moore, 1975). Porque debemos sostener nuestra posición consciente durante el diálogo imaginativo con la posición opuesta en el inconsciente. Así, clarificamos nuestra posición en la medida en la que aprendemos a mirar más allá de ella.

El segundo significado de trascendente implicado en el concepto de Jung sobre la función trascendente es lo Trascendente mismo, aquello que existe más

allá de nuestra psique entera, consciente e inconsciente, no sólo de nuestros egos (Ulanov, 1992b). Porque el símbolo o la comprensión o la nueva actitud que llega a través de los mecanismos de la función trascendente ejerce un efecto numinoso sobre nosotros. A través de él o ella, sentimos que vislumbramos algo del corazón del ser o de la vida misma. En esta área se encuentra el trabajo de Jung sobre la imagen de dios y su relación con Dios.

Otro ejemplo clínico nos puede ayudar aquí. En este caso, una mujer no sólo se reconectó con pedazos escindidos de su inconsciente, sino que también alcanzó algo sagrado que se identificaba a sí mismo como tal. Comenzó su análisis cuando tenía poco más de veinte años debido a un sentimiento de necesidad interna que se sentía como una búsqueda y como amenaza de locura. El trabajo duro que realizó durante años puede ser resumida en la siguiente progresión. En ella, existía un espacio muerto debido a una herida temprana y profunda –un sentimiento de que su madre no la amaba. “Me amaba de manera colectiva”, decía esta mujer, “como una de sus hijas, pero no me amaba. Cuando teníamos la posibilidad de tener un almuerzo tranquilo juntas, ella siempre sugería que leyéramos durante el almuerzo, lo que significaba que Madre podía leer su misterio”. Ese espacio muerto dentro de ella se sentía como un abismo abierto, un vacío que la tragaría, dentro el cual caería por siempre y se desintegraría. Esto era lo que la amenazaba con locura. Con mucho estrés, aprendió a darse vuelta y encarar el abismo e involucrarse con él por medio de la imaginación activa. Lentamente, cambió hacia un dolor ilimitado, hacia un pesar tan grande, que la imagen que lo expresaba cuando se acercaba parecía ser la única que calzaba: la Mater Dolorosa llorando lágrimas de sangre. Esto era lo sagrado acercándose a ella a través del indicar que, por medio de su dolor personal, estaba tocando el dolor de todos, el dolor del mundo.

Cuando esta imagen apareció, la mujer recordó el primer sueño de su análisis, tantos años atrás. En él, daba vueltas alrededor de un estanque, pensaba en escaparse de la escena por una puerta trasera, pero se decidía en contra de ello. Cuando volvía al área del estanque, en el sueño, era impulsada a arrodillarse frente a una estatua roja, dorada y azul de la Virgen. Este sueño la había conmovido mucho. La aparición de la imagen de la Mater Dolorosa parecía ser otra versión de su adoración anterior, como si ella o alguna parte de ella había estado conversando con esta figura arquetípica durante todo el tiempo. Pero el trabajo presente iba más allá. Porque ella sabía que las lágrimas de sangre y la gran presencia femenina que las lloraba era una imagen más-grande-que-la-vida, no un modelo de rol para su ego ordinario. Si hubiese caído en una identificación con este arquetipo, eso hubiera resultado en una peligrosa inflación, algo respecto de lo cual Jung constantemente advertía, en especial cuando uno está en contacto con contenidos espirituales. Así, el ir y volver entre su posición consciente y la del arquetipo de la Mater Dolorosa continuó –los mecanismos de la función trascendente persistieron. De manera gradual, la presencia arquetípica alimentó y amplió su ego personal, el cual se mantuvo dentro de sus propios límites y, a la vez, se profundizó. Las

lágrimas ilimitadas de sangre que expresaban el dolor de este espacio muerto en ella se transformaron en lágrimas ilimitadas humanas y, finalmente, encontraron sus límites y se detuvieron. Lo que había sido espacio muerto en ella ahora se llenó de sentimiento humano personal. Se sentía en contacto inmediato con la Madre Sufriente, la Virgen Theotokos de su sueño anterior, pero también sintió su pequeña identidad humana, la cual había digerido e integrado su parte de las penas del mundo. Un sueño lo resumió: "Sueño que he encontrado el lugar de la verdad, lejos de la civilización, en las montañas. Esto es lo que importa. Todos ven la montaña desde su propia perspectiva".

Atravesar una experiencia como ésta nos familiariza con una presencia en el inconsciente, lo que Jung (1971) llama el Self (pars. 789-791). Esta presencia arquetípica no es Dios o el Espíritu, pero actúa en nuestro interior como si supiera acerca de Dios y acerca de cómo el Espíritu se mueve dentro de nosotros. Nos centra en un ámbito entre el ego y el inconsciente, incluyéndolos a ambos. Nos conecta con los otros, con todos los otros, no sólo con aquellos en nuestro propio tiempo y nuestras propias intermediaciones, como también con nuestra identidad más profunda, más propia. Nos impresiona. Sentimos que debemos colocarnos bajo su autoridad. O sentimos que debemos luchar contra su presencia con uñas y dientes. Una mujer, que consultó a un gran número de analistas, uno después de otro, se sintió impulsada, en cada primera sesión, a atacar ferozmente al analista, exigiendo saber qué podía hacer el analista para ayudarla y, a continuación, masticando y devolviendo cualquier cosa que el analista ofrecía. Yo sólo podía especular que el trauma acumulativo que había sufrido a lo largo de los años era tan grande, que su entrada a los recintos del Self debía realizarse por medio de su rabia respecto de personas y eventos que parecían haber conspirado para rupturar cualquier relación que ella conocía con una fuente amorosa. Sea que se experimente positiva o negativamente, el contacto con el Self es trascendental.

Lo que tal contacto engendra en nosotros es lo que Jung (1934) denomina un sentido de vocación. Nos sentimos llamados a convertirnos en nuestro propio self, con independencia de lo sea. Esta llamada se dirige hacia cada uno de nosotros; lo que hagamos con la llamada, cómo nos desarrollaremos, varía de acuerdo a nuestra dotación constitucional, la medida en la que nuestro entorno (incluyendo personas) apoya nuestro despliegue y qué golpes del destino o momentos de gracia nos toca vivir. Este sentido de vocación, creo, es a lo que Winnicott (1960) se refiere con su idea del verdadero self y lo que Bollas (1991, pp. 9-10, 71-75, 109-113) quiere decir con descubrir nuestro lenguaje propio y único. Descubrir nuestra vocación se siente como si la suerte hubiese sido transformada en destino (Bollas, 1991, p. 44). Podemos manejar los eventos de nuestras vidas, incluso aquellos que están fuera de nuestro control, porque ahora podemos discernir un hilo de continuidad que atraviesa todos nuestros años, subrayando un precioso sentido del self de que se nos da nuestro self más propio con tal de hacer de él una totalidad.

Este sentido de vocación se siente paradójico. Transporta la unicidad de nuestra personalidad hacia el ser, pero esta no es propiedad nuestra de la cual podemos disponer a voluntad. Más bien, nuestra libertad yace en nuestra capacidad de responder a esta llamada hacia nacer o de negarnos a nacer. Entonces, sentimos la fuerza independiente del espíritu detrás de esta vocación. El espíritu existe por derecho propio; no está bajo nuestro control (Jung, 1926, pars. 643, 645, 1948a, par. 392). Si identificamos nuestro ego con el espíritu, reducimos al espíritu a un concepto mucho más limitado. Entonces, nuestro ego parece, porque está debilitado, volverse paranoico; el poder del espíritu, excluido por nuestro entendimiento disminuido de él, hace aparición con la finalidad de amenazarnos desde afuera (Abenheimer, 1956). Y los aspectos espirituales excluidos siguen apareciendo detrás y a través de otros complejos o contenidos con tal de aumentar su apremio y su poder sobre nosotros. Por ejemplo, una mujer, en terapia de grupo, contó su sueño de ver un caballo blanco debajo de su puerta. Era una puerta holandesa; abrió la parte de abajo y vio las piernas de un caballo pateando allí. "El caballo me tironeaba", dijo. "Necesitaba que lo montara". Cuando contó este sueño, simplemente lo relató; no podía realmente experimentarlo. No obstante, la figura del caballo era tan fuerte, que "se obsesionó con ella durante toda la mañana". Otros integrantes del grupo también sintieron la fuerza del caballo. Cuando una mujer dijo que el sueño se sentía como un verdadero cuento de hadas llevado hacia la misma vida, la soñante sintió que estaba a punto de desmayarse, como a menudo le sucedía en cuanto un comentario daba en el blanco. Era como si la concepción de la soñante acerca de lo era capaz de manejar y acerca del espíritu accesible para ella era simplemente demasiado pequeña. Sólo podía abrirse a la mitad consciente de las cosas y, allí, tan sólo por medio del pensar sobre ellas. De modo que el espíritu excluido tenía que alcanzarla por medio del florecimiento a través de su pensamiento, haciéndolo obsesivo.

En su sueño, la mujer encuentra una vía más directa hacia el espíritu excluido, por medio de la apertura de la parte inferior de la puerta, para encontrarse con que el espíritu se ha establecido en la imagen del caballo que le pide ser montado. Otra mujer en el grupo confirmó la sensación de la soñante acerca de que esta imagen de cuento de hadas daba en el blanco al describir cuán loca se había sentido antes de ser capaz de continuar un proyecto de escribir. Un hombre añadió que toda la conversa sobre el caballo lo hacía sentir un arrebató de energía que le daba la confianza para enfrentarse a su sádico padre, quien seguía atacándolo desde dentro de sí mismo, una crueldad que, con frecuencia, proyectaba sobre el grupo como un todo. Aún otra mujer dijo que, de pronto, estaba llena de un sentimiento gozoso de que una cierta cantidad de energía estaba presente y de que todos podían tomar parte de ella, de acuerdo a las necesidades de cada uno. En el grupo, ambas mitades de la puerta holandesa se abrieron. Este ejemplo muestra claramente cómo el buscar, encontrar y recibir aspectos espirituales en el trabajo clínico le ocurre tanto en los grupos como a los individuos (Zinkin, 1989) –pero sólo si tenemos ojos para ver y orejas para escuchar.



Si nuestra concepción del espíritu es demasiado pequeña, fracasaremos a la hora de ver al espíritu como él mismo. En vez de ello, su energía inadvertida incendiará nuestro uso familiar de los conceptos analíticos o causará estragos en las reacciones y respuestas transferencia-contratransferencia. Podemos deificar nuestras nociones del campo intrasubjetivo o del alma, o convertir a los complejos inconscientes en diosas y diosas. Como podemos ver, es vitalmente importante, para el trabajo clínico, reconocer su dimensión espiritual de manera explícita.

## Recordar

Prestar atención a los aspectos espirituales de nuestro trabajo clínico no es simplemente un ejercicio espiritual; es una manera fundamental de ampliar y profundizar nuestras habilidades analíticas. Al confrontar los aspectos de la sombra y de la ánima-ánimus de la personalidad, por ejemplo, ahora vemos cuán importante es recordar, al mismo tiempo, lo que pertenece al ego. En esta avanzada fecha de nuestro siglo, hemos aprendido, finalmente, que no es suficiente ver y retirar proyecciones con tal de lograr la resolución de un conflicto, sea entre partes de nuestra psique, personas, grupos o naciones. El mal todavía existe y, en suficientes ocasiones, debe ser encarado derechamente en combate. Necesitamos saber, entonces, quién y qué somos, qué tenemos y en qué creemos para hacer lo mejor que podamos en contra de fuerzas destructivas. El recuerdo –aquel recurso central de la psique y el alma– debe seguir simultáneamente con la confrontación con y la integración de la sombra. Juntamos en la consciencia lo bueno que pertenece a nosotros, que ha venido a nosotros, que conmueve nuestra gratitud y, en consecuencia, fortalecemos el agarre que tiene sobre nosotros. De otro modo, caemos en la sombra y le permitimos sobrepasarnos. Mientras estamos enfrentando lo que es parte del mal en nosotros y del mal que se mueve hacia nosotros –contenidos e impulsos de la sombra–, también debemos reunir en la consciencia todo aquello que se nos ha dado para ser. Realizamos este reunir, este coleccionar recursos, desde un punto de vista de mirar hacia el bien. Kohut (1971) dice, por ejemplo, que un analista no debería espejear la patología de una persona, sino más bien debería espejear la creciente estructura del self que maneja la enfermedad (pp. 29-30).

El proceso de recordar significa buscar y descubrir el punto de vista del Self. Recordar es un proceso de selección. Si el ego requiere ser fortalecido para albergar al Self, entonces trabajamos sobre el ego; si nos encontramos con que estamos negando la sombra, entonces trabajamos para debilitar las defensas; si el umbral hacia el Self es abierto por una interacción del ánima o del ánimus de intensidad erótica, entonces encaramos ese fuego, esperando de ver a través de él la atracción del Self. Podemos ver, desde este punto ventajoso de vista, de qué modo la dinámica de la transferencia-contratransferencia reproduce un campo de interacción que cierra el camino de la individuación (Schwartz-Salant & Stein,

1991). Entonces, trabajamos para reparar la relación analizando-analista con tal de que pueda recibir la interacción de ego-Self (Ulanov, 1982; Stein, 1982). Recordar lo que pertenece a nosotros, lo que hemos vivido e integrado, el bien que nos ha llegado e, incluso, la persistencia de nuestra propia identidad inconfundible a través del trauma y la locura coloca el vivir en el Self como meta, no el descubrimiento de complejos. Nuestros complejos pueden ser descubiertos y podemos tratar con ellos, pero esa no es la meta. De hecho, no siempre podemos estar seguros de cuál es la meta; tenemos que esperar que el Self nos muestre, esperar ser sorprendidos.

Tomemos el ejemplo de una mujer que se enfrenta a partes de su propia sombra que fue capaz de utilizar con éxito, después de que el proceso de recordar había llegado a su término, para combatir la fragmentación destructiva que había en ella. Si se hubiese detenido después de su primer vistazo y hubiese retirado fuertemente la proyección de su sombra, sin los niveles posteriores del recordar, otra vez se hubiese desarmado, como les sucedió a su aflicción y su gran defensa. Soñó con una "mujer salvaje llena de una sexualidad salvaje, con dientes de acero que iban a morder a las mujeres restantes hasta matarlas. Era una máquina de matar de una energía salvaje indomable. Yo le robaba sus dientes y me escapaba". La soñante reconoció a esta mujer en ella misma. Representaba su "energía peligrosa", tanto sexual como agresiva, no domesticada y muchas veces colocada en otras personas, dejando a la soñante sintiéndose indefensa frente a ellas. En este sueño, se sintió entusiasmada de que la energía apareciera en una forma humana, aunque fuera lúgubre. En sueños anteriores, la energía había sido representada como automóvil café fuera de control o como asesino psicótico que había sido condenado a muerte. También estaba alegre de que, en el sueño, había robado los dientes de la dama y de que había hecho que escapara. ¿Cómo utilizaría ese acero?

Meses más tarde, el acero volvió a aparecer, pero en una imagen diferente. Estaba diciendo, en una sesión, que trae orden a su complicada vida de negocios la asustaba, la hacía sentirse indefensa, porque había tantas cosas que desconocía. También la hacía sentirse enojada porque no era capaz de entender todas las formas y todos los sistemas de orden de los cuales podría hacer buen uso, si tan sólo pudiese "captarlos". De pronto, lloró y dijo, "Es como si muros ciegos me estuviesen mirando, paredes de acero inoxidable, y mis ojos están mirando hacia afuera; las paredes ven; tiene ojos". Entonces, la imagen se invirtió: "Estaba pensando que estaba ciega, pero los muros, que son altos, son ciegos de vuelta hacia mí. No me ven o reconocen, ni siquiera me registran". A continuación, recordó un sueño de cuando tenía poco más que veinte años (en ese momento, estaba alrededor de los cuarenta años): "Era un sueño anterior a la Guerra de Secesión. Estaba en la preparatoria y peleando, cara a cara, a muerte. Herida y mutilada, me arrastraba fuera de un hoyo, mis dedos sin carne. Tenía que llegar a casa, la cual estaba a través de una puerta de madera. Allí, en el otro lado, la gente bailaba una cuadrilla en miriñaques y el miriñaque de una mujer pasaba por mi cara. Ni siquiera me veían". Secándose las lágrimas, entonces dijo, "Caray, ¡eso es

echar de menos amor materno!” Yo respondí, “Eras demasiado pequeña como para mantenerte viva por ti misma”. Ella dijo, “Ahora me siento más segura”. Cuando se estaba yendo, dijo, “Apuesto a que soy capaz de ordenar las cosas y encargarme de todo este negocio”.

Los dientes de acero provenían de los muros de acero, aún cuando la imagen de los dientes había venido primero en nuestras sesiones, antes de que los muros se revelaran a sí mismos, en la medida en la que trabajamos, hacia abajo, hacia la privación temprana y profunda que la mujer había sufrido. Los dientes expresaban su ira respecto de no ser vista y no ser cobijada, como también su morder agresivo hacia la vida con tal de alcanzar un punto de apoyo que le permitiera hacerse adulta y crear una carrera próspera. Los dientes representaban sus pasiones sexuales, tal como ella afirmó, en cierto punto bastante fuera de control, haciéndola sentir, en retrospectiva, como si fuese lasciva y hubiese puesto en peligro seriamente su centro femenino. Los dientes estaban en su madre, la cual casi la mata mordiéndola tanto en la fantasía como en la realidad, cuando la madre sufrió brotes psicóticos y golpeaba a su pequeña hija. Los dientes tenían todos estos significados, los cuales la mujer ahora veía, reunidos, recordados en ella misma, sabiendo ahora, en su dolor, que también poseía fortaleza del calibre y la resistencia del acero y, por lo tanto, atravesando un arranque de confianza en que podía, después de todo, ordenar sus asuntos y que, de hecho, lo había estado haciendo. Volvió a reunir, en el recordar, la fortaleza que había estado allí todo el tiempo.

En sesiones subsiguientes, exploró la forma en la que la pérdida del orden actuaba como protección frente al reconocimiento de que su madre no la veía realmente. En su dispersión de deberes, tareas, mensajes telefónicos, contratos, horarios, etc., ella podía esconder su dolor de sí misma. Sólo al recordar todas las poderosas maneras en las que había manejado esta herida, como también el dolor, la rabia y la pasión que la herida activaba, pudo reunir sus significados más profundos, sus fortalezas espirituales podríamos decir. En vez de visualizar su privación temprana de la infancia sólo como estremecedora suerte –la suerte de la tirada, las cartas que el azar repartió–, empezó a reunir ese difícil pasado en un sentido de destino, como parte de su propia especial manera, una parte principal de su contribución a la respuesta humana colectiva frente al sufrimiento de los inocentes. Necesitaba aquellos dientes de acero en su carrera de negocios, la que constantemente arrojaba plazos complicados. Ahora, era capaz de usar los dientes de mejor forma; ella misma se los había robado, de vuelta a la conciencia, a la mujer salvaje en su inconsciente, que recién los había utilizado para matar lo femenino en el sueño. Ahora, veía detrás de su función defensiva respecto de la realidad interior, en donde estas representaciones simbólicas surgieron. Desde esta perspectiva de siempre estar mirando hacia aquella realidad originadora detrás de nuestros símbolos, podemos osar plantear la interrogante que debería surgir en toda circunstancia, incluso la que más hiere y degrada: ¿Qué está tramando el Self?

El proceso de recordar equilibra la intimidad de la relación analítica respecto de una creciente intimidad con el Self y lo hace tanto para el analizando como para el analista. Si un analizando es capaz de manejar simbólicamente una transferencia intransigente, digamos del tipo ánima o ánimus, una transferencia de intensos sentimientos eróticos o de odio, y es capaz de elaborarla con algún grado de éxito, entonces él o ella se enfrentará con un problema de realidad que, de manera inevitable, se abre en dos direcciones aparentemente opuestas. Es como si la intensa pasión nos lleva a cuestiones de vida y muerte (Ulanov, 1982b, 1992a, 1992b; Kalsched, 1992). Si somos capaces de aguantar el calor y mantenernos mirando a través de las llamas del deseo, éstas nos conducirán no sólo al descubrimiento de una dificultad efectiva que se nos presenta y que debe ser resuelta, sino también de un gran flujo de energía que se nos presenta –la energía del Self que surge para ser vivida en nosotros– y que requerirá una reorganización de nuestro sentido de la realidad. Esa energía del Self será vivida, de una u otra manera. El impulso de individuación es el más poderoso de todos los impulsos humanos y se manifestará de forma negativa si nos negamos a sintonizarnos con él conscientemente (Jung, 1939, par. 490, 1950, par. 551). Von Franz (1977) lo formula de modo escueto: “[...] en vez de encontrar la piedra filosofal dentro de nosotros, uno se petrifica [...] En vez de ser disuelto en las aguas del inconsciente para una renovación, uno es disuelto en el inconsciente como disociación” (p. 115).

Un ejemplo puede ilustrar el rol del proceso de recordar en una situación de transferencia-contratransferencia, al localizar la ánima como puente hacia el Self y al posibilitar el encarar y tratar con una presión que se mueve para reorganizar la propia vida en el centro. Los aspectos espirituales de estos eventos clínicos no sólo residen en el sentimiento numinoso que uno siente en relación a ellos, sino también en la profunda reorientación de la personalidad que se produce cuando las cosas se realizan con una mirada hacia el Self, no hacia la resolución de problemas, o hacia lo que puede parecer pero, en realidad, no es un fin utilitario. Von Franz (1977) lo formula de manera dramática: “Establecer contacto con la propia gran personalidad interior significa una suerte doble para ambos; es como amigarse con una figura interna ya que, desde ahora en adelante, uno muere o prosigue juntos, los propios destinos están absolutamente entrelazados” (p. 105). El fracaso puede definir lo que, en este contexto, es útil en la medida en la que pone al descubierto, en nosotros, algo que se siente como nuestra devoción a una fuerza superior: nos “concentramos por completo en ser [...] leales a Dios y en aceptar incluso [nuestro] destino de no dar en el [blanco], si Dios ha planificado eso para [nosotros]” (p. 112).

Lo que le sucede al analizando también afecta, profundamente, al analista. Un cambio dramático hacia el vivir hacia el Self puede ocasionar lo mismo en el analista o, al menos, hacer aparecer esa posibilidad o confirmar su valor si ya ha ocurrido debido al intenso trabajo psicológico que el analista ha experimentado en el camino de convertirse en analista. A lo menos, el cambio que ocurre en la

relación transferencia-contratransferencia abre al analista al influjo de sus propios problemas vitales y las energías del Self que él o ella debe albergar.

Aquí va un ejemplo irónico. Un hombre en sus cuarenta trabajó duro para liberarse de una orientación de toda la vida hacia el revolotear alrededor de una mujer en vez de encontrar su propia orbita. Este patrón lo mereció mucho éxito con las mujeres pero, también, le significó mucho odio hacia ellas. Todo esto se reflejaba en la transferencia. Era capaz de hacer uso de su encanto y su amabilidad para construir conexiones naturales, amistosas y sexualmente satisfactorias con las mujeres, en las cuales a menudo les proporcionaba mucho apoyo para que enriquecieran su vida. Pero no era capaz de entregarse a un compromiso duradero con la mujer misma y sentía rabia e indignación cuando una mujer respondía a su buena relación queriendo hacerla permanente. Pensaba que ella podría tragárselo o desangrarlo con tal de alimentar sus necesidades y deseos. ¡Estaría atrapado!

Las restricciones propias de la relación analítica en lo que se refiere a la actuación de dinámicas sexuales o agresivas rápidamente trajeron consigo un alivio marcado de la ambivalencia de este hombre ya que, allí, no disponía de experiencia vital que apaciguara y suavizara las asperezas del vínculo. Sólo tenía nuestras sesiones y una confianza mutua que no debía traspasarse, ni en las acciones ni en la evasión verbal, y nada más que acompañar el sentimiento intenso y ver qué llegaría desde el Self. Esto significaba re-colectar en la consciencia, sabiendo lo que conocíamos, por así decirlo, del trabajo acumulado del análisis. Significaba estar alerta a aquello que yace detrás de las necesidades y el deseo del ego y que promueve el crecimiento del ego y lo mantiene en movimiento (von Franz, 1980).

En este pequeño fragmento de un extenso análisis, el hombre experimentó una secuencia dramática. En un sueño corto acerca de una mujer que alguna vez había amado desprendidamente [...], habló sobre su cualidad extática de manera apasionada. “Tiene un verdadero encanto”, afirmó, “que es espiritual, sexual, gozoso. Me hace sentir más vivo, respirando el aire de los ángeles, escuchando la sinfonía más alta del cielo”. Era la finalidad hacia la cual todo su trabajo apuntaba (habían trabajado juntos, profesionalmente, en otro momento). Esta era la recompensa; era electrificante. Al mismo tiempo, él sintió que ella estaba nerviosa, incompleta y que, de alguna forma fundamental, ella no estaba enraizada. En cualquier caso, el romance finalizó por todo tipo de razones y siguieron siendo buenos amigos. En su mente, ella mantenía su poderosa valencia simbólica, resumida en su exclamación, cuando ella apareció en su sueño: “¡Es la diosa!”

Un segundo sueño acerca de ella se produjo alrededor de un mes más tarde. En el entretanto, habíamos estado trabajando sin descanso en la dirección de localizar lo femenino generativo dentro de él, en vez de localizarlo en sus formas proyectadas sobre otras personas, incluyendo a la analista. Este sueño lo dejó estupefacto –y a mí también. En él, el esposo de la vida real de la mujer, a quien el soñante odiaba como personificación de todas las cualidades de la sombra que detestaba –la crueldad, la agresividad, la arrogancia, una ordinariez intimidatoria,

una aproximación fundamentalmente comercial a las cosas, del todo carente de gentileza-, ¡negociaba con el soñante la transferencia de su esposa al soñante! Los únicos puntos de complicación eran prácticos: si acaso el soñante era capaz de proveer todas las cosas que ella necesitaba, las cuales eran muchas, involucrando horarios, transportación, ayudadores, criadas, etc. Lo que aquí estaba sucediendo no era nada menos que la separación de la dupla ánima-sombra que siempre había dejado al hombre y su ego abandonados, capaz de dar a las mujeres pero nunca de recibir, capaz de fusionar sus límites con los de un otro en un momento extático pero no de vivir su pasión en una relación permanente y en curso. El sueño afirmaba que, ahora, él encaraba un problema diferente. Ya no tenía que seguir buscando la mujer y, entonces, defenderse de ella. Ahora, ella iba a ser suya. Ahora, su problema consistía en cómo albergar este aire de ángel, esta sinfonía extática, elevada, celestial en la cual el sexo y el espíritu estaban gozosamente mezclados. ¿Era capaz de proveer para ella en su vida egoica cotidiana? En el sueño, la despiadada energía de la sombra colabora con el ego del sueño para realizar justamente esa finalidad, lo que sugiere que algo de la energía agresiva que el soñante despreciaba podía ahora ser aceptada por él y utilizar en esta hermosa tarea. La figura de la sombra, por lo tanto, exhibía algo de su función como guía y guardián.

La aparición del problema de realidad de albergar la energía de la ánima y vivirla en la vida cotidiana es uno de los resultados del trabajo duro de este hombre, tanto encarar las figuras inconscientes como recordar quién era y hacia dónde iba con un ojo siempre puesto en el Self. El otro resultado, una que siempre se nos presenta a cualquiera de nosotros en un encuentro de este tipo, es que el inconsciente profundo se abre aún más. Era como si el hombre, una vez recibido el contenido de la ánima en su vida consciente, ahora tenía que enfrentar las realidades arquetípicas que yacían detrás de la ánima, aquellos contenidos aún más arcaicos del Self hacia los cuales la ánima provee el puente. Un sueño que siguió confirmó esta conjetura al remover otro obstáculo: el poder soberano de su padre enjuiciador fue derribado. El sueño mostraba al padre del hombre como un tanto demente, riéndose junto a él de las mujeres como seres sexuales. Se requería del soñante que cuidara a su padre quien, por fin, estaba dando expresión a su sentimiento (el cual antes sólo había sido atiborrado en los juicios emocionales respecto de su hijo).

Lo que siguió (ahora a través del correo debido a nuestra pausa de verano) fue un acto de coraje. El hombre encaró y dio expresión escrita a sus fantasías sexuales más profundas las cuales, en su imaginación, contenían la clave en relación a su ferviente atracción por las mujeres y la profunda repugnancia que sentía por ellas. Digo "encaró" no porque no haya conocido esta fantasía, sino porque nunca se había atrevido a compartirla con nadie. Permitir que nuestra imaginación sea vista por alguien más exige un gran acto de confianza e intimidad. Como era de esperar, siguieron rabia hacia el analista y auto-injuria. Su falta de aceptación respecto de su drama ctónico fue transferida al analista, la cual ahora era

experimentada como mujer que condena, desprecia y rechaza. La fuerza cruda de la fantasía, no modulada por los valores del ego, mostró su origen en el inconsciente arcaico. Tal como dice Harding (1977),

Este es el trabajo del aspecto mana de la figura arquetípica. Cuando una figura como ésta es traída hacia y asimilada por la consciencia, su mana se retrae más hacia las profundidades inconscientes y [...] recae sobre la figura arquetípica que se encuentra detrás de ella. (p. 314).

El próximo sueño lo muestra capturado por tres figuras musulmanas en una cuadra, en una ciudad capital que el soñante conocía bien. Protesta que ellos están negando el amor de Alá por todos los hombres y pecando, por medio de esta acción, respecto del Corán. Uno de los hombres, muy angustiado por las palabras del soñante, es reconfortado por los otros tres. Toma el pecado de los otros sobre sí de manera que a los otros les sea perdonada la culpa. El soñante sabe que una adversidad se encuentra delante de él; piensa en Jesús y su cercanía respecto de quienes son despreciados y toma la mano de Cristo: "Mi corazón está repleto de alegría, incluso mientras estoy asustado". Detrás de la fascinación con la ánima de este soñante, entonces, yace su encuentro con el Self, esta vez expresado en los términos francamente religiosos de una imagen de dios. Esta confrontación con aquello por lo cual se preocupa lo suficiente como para pedir su apoyo en tiempos de miedo, por lo cual incluso moriría, es lo que se encuentra detrás de su fascinación con la ánima y da cuenta de algo de su extraordinario poder.

La imagen de dios, para Jung, es una de las manifestaciones principales del Self y uno de sus símbolos más importantes. Si acaso existe o no una correspondencia entre nuestra imagen de dios y la deidad trascendente, Jung se niega a responder de modo claro. La mayoría de las veces, dice que simplemente no lo sabe (Jung, 1952, par. 757, 1956, pars. 565-566, 1975, 17 de agosto 1957, p. 384; Jaffé, 1989, pp. 59-66, 80; Ulanov & Ulanov, 1991, pp. 27, 30-33). Niega que existe una identidad completa entre ambas, dejando mucho espacio para las imágenes divergentes de dios de las personas. Afirma que, a través de nuestra imagen de dios, logramos los únicos destellos que podemos alcanzar de lo Sagrado mismo (Jung, 1926, par. 625, 1973, par. 1508).

Podemos ver cuán poderoso es el reconocimiento de los aspectos espirituales del trabajo clínico en el análisis jungiano y por qué Jung aseveró que la mitad de la gente que acudía a él se había enfermado debido a que habían perdido el sentido de sus vidas (Jung, 1931a, 1931b). Existe una conexión directa entre el espíritu (reflejado en uno u otro de nuestros complejos, como en el complejo de la ánima en el hombre), el símbolo del Self (aquí, actualizado en una imagen de dios como Jesús y la sombra como Allah) y lo Trascendente de lo cual sabe el Self (Ulanov, 1992a, p. 160).

En ocasiones, el Self se manifiesta por medio de símbolos animales, lo que subraya la observación de Jung respecto de que los arquetipos poseen un polo instintivo, basado en el cuerpo, y un polo espiritual (Jung, 1955, par. 414, 416-417).

Por ejemplo, una mujer soñó que estaba vestida de negro, a punto de recibir órdenes de iniciación, simbolizadas por un tocado que consistía de un pequeño adorno y cuernos de reno. El sueño la impactó con fuerza; sentía algo llegando hacia ella. Por cierto, su próximo sueño trajo a la superficie su complejo materno negativo central e imágenes del trastorno físico insoportable que sufrió en su niñez, que expresaban su severo dolor. Asoció el estar sentada sin apoyarse en el respaldo, como si estuviera en meditación, justo sobre sus “huesos para sentarse”, con la silla. También pensó en el misterioso asiento de la misericordia dentro del Arca del Convenio en el judaísmo, un símbolo que la había fascinado desde hace tiempo como lugar en el Yahweh se sentaba o en el que flotaba. Los cuernos de reno la llevaron a investigar. Estaba asombrada al descubrir que, para muchos, simbolizaban un espíritu femenino poderoso, tanto delicado como enérgico, que vagaba libremente, y también simbolizaba renovación y el árbol de la vida (Cooper, 1982, p. 50). Otra mujer encontró numinosa la imagen de un perezoso gigante que aparecía en sus sueños, una criatura que había visto en el realidad en uno de sus viajes hacia un país salvaje. Para ella, era un animal espiritual, engañando a todos a través del estar colgado hacia abajo como si estuviera durmiendo. De hecho, reflexionó, estaba involucrado en una intensa experiencia mística, comulgando con el mundo de los espíritus, siendo probablemente el primer chamán.

Si el impulso espiritual cae al nivel del cuerpo, donde no pertenece, entonces está maldito o embrujado y causa daño, como si envenenara los instintos (von Franz, 1977, pp. 121, 168; véase también Moore, 1983). Si sacrificamos todo al espíritu y olvidamos la vida de nuestro cuerpo, entonces “esta pasión convierte al espíritu en un crecimiento maligno” (Jung, 1926, pars. 646-647). Si el impulso espiritual, en consecuencia, nos aleja de la vida, en el cuerpo y en el mundo, entonces casi invariablemente proporciona un falso espíritu y puede tener efectos letales. Este peligro particular amenaza a las personas dotadas en términos espirituales; es posible que sus cuerpos tengan que pagar el precio de un entusiasmo no balanceado por el enorme poder creativo del espíritu. En algunos casos que he visto, sólo el cáncer ofrece alivio, esto es, la persona encuentra descanso de una especie de excitación y actuación espirituales, un espacio para disfrutar de la felicidad ordinaria al estar, de manera paradójica, amenazado por una enfermedad mortal. Jung enfatiza la ambigüedad y la ambivalencia del elemento espiritual. Puede ser bueno o malo (Jung, 1948, par. 455). Sin él, si sólo vivimos desde el ego, la vida es tediosa, para nosotros y para los otros. Tal como Jung lo formula, “Sólo una vida vivida en cierto espíritu vale la pena ser vivida”, pero el espíritu también necesita “completarse y perfeccionarse a lo largo de la vida” (Jung, 1926, par. 645, 1948, pars. 398, 454). ¿Qué es, entonces, lo que marca la diferencia? ¿Qué nos ayuda a vivir los aspectos espirituales de nuestro ser sin ser sobrepasados por ellos?



## Volverse previsor

Lo que marca la diferencia es el ego. Paradójicamente, el ego es tanto destronado como es fundamental. El ego deja de actuar como centro de nuestra identidad; ve al Self en el centro. Pero necesitamos el ego para buscar y descubrir el Self, y para recordar que ha estado ahí todo el tiempo. Podríamos resumir la meta del análisis jungiano diciendo que apunta a facilitar la conversación entre el ego y el Self. El analista actúa como traductor de estas dinámicas pero, en la medida en la que el analizando llega a aprender el idioma, el analista se hace cada vez más innecesario. La vivencia es lo que cuenta. Tal como asevera Jung (1973), "Todo lo esencial sucede en el Self y el ego funciona como receptor, espectador y transmisor" (22 de diciembre 1942, p. 326). A largo plazo, el análisis, entonces, prepara al ego –dejándolo lo suficientemente fuerte y alerta– para dedicarse al servicio del Self.

Uno de los ejemplos explícitos del espíritu en el trabajo clínico es su manifestación a través del arquetipo del espíritu –figuras personificadas tales como el viejo sabio o la mujer sabia o Mercurio (Jung, 1948, pars. 396, 398, 401-402, 1948a, pars. 230-235, 1954). Necesitamos mucha fuerza del ego para encontrarnos con y sobrevivir a símbolos de tan extraordinario poder. Una mujer soñó, por ejemplo, que visitaba a su analista femenina en un país extranjero con la finalidad de jugar un juego con ella, en el cual la soñante teje una casa femenina primitiva. Durante todo el tiempo, la analista está desnuda y contiene, en ella, todos los opuestos. Muestra hombros jóvenes y suaves y pechos juveniles, aunque es, de hecho, una mujer vieja. Posee ambos tipos de órganos sexuales, sus órganos femeninos usuales y un pene, casi como una trompa de elefante pero menos largo y como si tuviera una boca en el extremo. La soñante sintió que esta imagen era espantosa y llamativa. La figura de su analista transformada en una especie de monstruo humano. Cuanto más profundo nos adentremos en el inconsciente, más nos alejamos de la representación humana, hacia donde los símbolos pueden ser tan extraños como para llegar a ser repelentes. A veces, la gente sueña con el arquetipo sabio como combinación de animales –u n hombre vio una bestia tanto parecida a un gallo como a una tortuga, con una parte inferior de avispa. ¡Podemos valorizar la afirmación de Jung respecto de que haremos cualquier cosa en vez de mirar hacia nuestro interior! Figuras como éstas nos pueden hacer sentir desbalanceados, como si estuviéramos en territorio completamente separado del humano.

Aquí, en el sueño de esta mujer, la analista es presentada como sabia, con la sabiduría de las épocas y, sin embargo, joven, sin defensas, totalmente abierta y revelada. Le parecía a la soñante tanto su guía familiar en la cual confiaba, como arcaica, extrañamente otra. Siendo tanto animal como humano, femenina como masculina, poseía la trompa de un animal de sabiduría, pero un pene con una boca, de manera que era tanto un órgano de penetración como de recepción, de manar y de recibir. La soñante necesitaba todo su enraizamiento en la realidad ordinaria para enfrentar y responder a esta presencia arquetípica del espíritu. Es

posible que la soñante, con un sentido de juego, estaba tejiendo una casa femenina con tal de confeccionar un nuevo contenedor para esta energía femenina ctónica. De modo similar, en los puntos de inflexiones mayores en nuestra vida –de la infancia a la pubertad, o la crisis de la edad media, o la encrucijada hacia la muerte–, el arquetipo de Hermes puede aparecer de pronto en alguno de sus muchos disfraces engañosos para actuar como psicopompo (Stein, 1983, pp. 5, 8-9, 13, 22; Kerenyi, 1976, Schwartz-Salant & Stein, 1991; von Franz, 1984, pp. 70, 72). Este tipo de imaginación nos pone el pelo de punta. Tenemos que quedarnos quietos. Tenemos que sentir el piso bajo nuestros pies. Entonces podemos avanzar.

Alcanzar y mantener ese piso es el trabajo primario con el ego. Es todo el trabajo que hacemos en el análisis –descubrir represiones, recordar partes escindidas, retirar proyecciones, sanar disociaciones, trabajar sobre el conflicto transferencia-contratransferencia y, en todo, abrirse al Self, que está siempre allí, operando sobre y dentro de nosotros. Nuestro trabajo con el ego es mirar lo que hay ahí para ser vivido y mirar lo que Jung llama nuestro instinto religioso, aquella conexión abierta con algo más allá de nosotros que realmente sabe de nosotros. Nuestro trabajo con el ego es descubrir nuestros itinerarios de vocación y, en nuestro sentido de estar llamados, encontrar nuestro camino, reconociendo nuestra respuesta a una citación previa, nuestra respuesta a las grandes interrogantes antecedentes: ¿Qué podemos hacer de nuestras vidas? ¿Cómo las podemos devolver a la vida? Nuestro trabajo con el ego es recordar todo aquello que siempre ha sido nuestro, lo bueno tanto como lo malo, reclamar y poseer y sentir en nuestro cuerpo que esto es quiénes somos y dónde estamos parados. Todos estos ejercicios e el análisis tocan el espíritu y transmiten aspectos espirituales. De hecho, nos proporcionan una nueva imagen de la ubicación del espíritu: el espíritu está abajo. Debido a que tanto de lo que nos mueve en el análisis nos conduce a descubrir lo que está enterrado, a subir aquello que ha estado actuando como un ancla de plomo que impide nuestro crecimiento, ahora somos impulsados a sacar la tapa de aquello que ha estado encerrado. El espíritu, para nosotros a fines del siglo veinte, al final de un milenio, es profundidad.

La meta de todo este trabajo con el ego se alcanza por medio de una actitud acumulada en todas estas experiencias analíticas. El ego se torna previsor: nos volvemos frugales en una nueva alerta, descubriendo una nueva previsión respecto del dónde y cuándo de la realidad del Self. Nos preocupa y nos preparamos para encontrarnos, saludar, juntarnos y albergar al Self. Estamos alerta para hacernos cargo de su bienestar. Ahora, estamos dispuestos a asumir esos molestos problemas del ego que enfrentamos cuando entendemos una cuestión de transferencia importante hasta llegar a la realidad originadora que yace detrás de ella. Una mujer colocó en su analista el trauma de su ruptura original respecto del Self y, entonces, se vengó a través de repetidas acusaciones rabiosas en contra de la analista. Dejó el tratamiento y, entonces, volvió para elaborar el bloqueo. Esto sólo tuvo un éxito parcial. No podíamos ir más lejos porque la mujer necesitaba contener más del conflicto de opuestos en su interior, más que insistir en que la

analista portara la mitad de él. Ese era el problema de realidad que enfrentó la mujer precisamente como resultado de su entendimiento. Pero le dijo que no; quería seguir con que la analista portara su mitad y se la devolviera en cada sesión semanal. Este es un ejemplo negativo del punto que estoy intentando establecer –que el problema de realidad que enfrentamos es grande, exigiendo una reorientación mayor en nosotros. Se demanda disposición de nosotros. Vemos este asunto; debemos saber que, ahora, somos capaces de actuar. Si acaso lo hacemos depende de nuestra disposición a movernos directa y conscientemente hacia el Self. Bien podemos preguntar, tal como lo hizo esta mujer: Bueno, ¿por qué debería? ¿Con qué propósito debería hacerme cargo de lo que se siente como más sufrimiento y la agitación de una revisión mayor de la manera en la que hago mis cosas cotidianas? ¿La respuesta? Una respuesta rara, pero certera en su franqueza –hacerlo por el Self, por preocuparse por él, de cuidarlo y encargarse de su bienestar.

Volverse previsor es hacer juicios cruciales, utilizando todos nuestros recursos, conociendo nuestros límites exactos, recibiendo dispuestamente nuestra interdependencia con los otros. Necesitamos haber estado mirando, descubriendo y recordando hacer todo eso, porque sólo entonces podemos estar vivos en las situaciones actuales que se producen, no sólo a aquellas que simplemente anhelamos, aquellas que alguien nos dice que debieran de ser nuestras –no, las verdaderas, *ahora*. Estamos vivos a “es” y “son”, a lo que se siente estar abierto y con un final abierto, libre. Nos sentimos capaces de sorprendernos por cosas nuevas que se generan –nuevos objetos internos, imágenes, sentimientos, actitudes, ideas que no estaban en nosotros antes debido a que estaban desplazadas por nuestras defensas, nuestros deseos repetitivos y nuestros “debería” prescriptivos. Es posible que lo que ahora viene, venga desde afuera de nosotros –una nueva conexión con una persona antigua, una nueva persona de pronto nos lleva a una relación, una sincronicidad desconcertante de eventos que nos conduce hacia un nuevo trabajo o nuevo dinero o nueva fe. Estamos vivos para ver lo nuevo y para ver lo viejo en una nueva luz. Podemos manejar ambos porque estamos mirando desde un lugar diferente –un lugar del Self– que, para algunos de nosotros, se siente como un lugar más elevado, para otros como un lugar más profundo.

En este nuevo lugar, el trabajo efectivo del análisis cambia drásticamente. Analizamos menos y contemplamos más. Evocamos, recibimos y saludamos lo que llega, lo capacitamos, facilitamos su existencia y nos preocupamos menos de entenderlo (véase también Bollas, 1991, pp. 19, 49, 202). Al movernos hacia la experiencia desde este centro del Self, llegamos a conocer más sufrimiento como también más alegría, ya que este centro es tanto más grande que nuestro centro acostumbrado en el ego. Somos estirados hasta el límite para dejar que todo sea. Es posible que seamos atacados por otros o golpeados por su falta de preocupación, dado que tal vez perciben nuestra visión más amplia como eclipsando su propio foco o como elección de una respuesta contemplativa en vez de la acción hacia la

cual nos están impulsando. Una forma contemplativa de ver las cosas como ésta genera y origina acción, pero parecerá pasiva a aquellos que se sienten presionados por impulsar un cierto plan (ver Milner, 1960, 1967).

Volverse previsor significa buscar todo el tiempo albergar al Self para recibir sus comunicados. Aunque el Self no es el espíritu en sí mismo, transmite una sensación de la ampliación del espíritu, del otro autónomo, del centro más grande que existe tanto dentro como más allá de nosotros. Todos los arquetipos hacen esto, pero el Self lo hace en primer lugar dado su poder de centrar el inconsciente y toda la psique. Nuestro ego es fortalecido y sus amarras son suavizadas para llevar a cabo este albergar del Self. Sintiendo seguro y en calma respecto de su capacidad de recibir, traducir y transmitir el Self, el ego también se percata de que su propio funcionamiento es una manifestación del Self y que no son absolutos por ellos mismos. Incluso más suavizadora es la percepción de que el Self, que se siente como este gran centro, no es ni el espíritu ni Dios en sí mismo, sino aquello dentro de nosotros que sabe acerca de Dios o el espíritu. Me parece que este saber-no-saber es lo que nos da el sentido de que ese centro vive en nosotros sin ser nosotros, tan cercano a la descripción que hace de él San Pablo, “No yo, sino que Cristo vive en mí”.

El sueño de un hombre ilustra el asombro provocado por el encuentro con este centro del Self y el trabajo con el ego que le debe seguir. Dos sueños llegaron la misma noche. En el primero, se encuentra a sí mismo en una alta sierra montañosa bajo un cielo azul claro con un sol que brilla. Mira hacia un gran cráter profundo en la tierra. El fondo no se ve, dijo, “pero es increíblemente hondo, con capas de colores en los lados. En la medida en la que las capas se hacían más profundas, los colores se hicieron más intensos, con azules y púrpuras y, finalmente, un color blanco deslumbrante donde mis ojos ya no podían ver”. El soñante está acostado sobre su estómago mirando todo un cañón. Dijo, “Me acosté sobre mi estómago porque estaba muy asustado de la enormidad y grandeza de la escena y sobrepasado hasta el punto de tener miedo de que, de alguna manera, perdería el equilibrio y caería. Era como estar cara-a-cara con el cielo y, por lo tanto, con el ‘País de Dios’, y necesitar caer inmediatamente sobre la propia cara”. Había llevado a cabo mucho trabajo analítico que se extendió a lo largo de años. En el momento del sueño, había estado trabajando durante meses en rescatar su creatividad en la vida cotidiana, de manera que pudiera sentirse vivo y real en sus tareas diarias y, también, encontrar tiempo para escribir.

El segundo sueño que siguió esa misma noche muestra al soñante en una conversación con una mujer atractiva, a la cual está explicando de qué modo el procesador de palabras de su computador (con el cual escribe sus sueños y realiza su escritura creativa) se conecta con la película que están viendo con tal de escribir acerca de ella. Resulta que la película trata del sueño anterior sobre el cañón. Aquí, podemos arriesgar la idea de que la mujer del sueño (un tipo que el soñante reconoce instantáneamente como su propia parte-mujer, su ánima) necesita que el ego traduzca al lenguaje la visión del País de Dios, que comunique su vistazo a

algo tan asombroso en su espiritualidad. La ánima está, de alguna manera, conectada con la película –el flujo de imágenes– y el ego con el procesador de palabras por medio del cual el escribir se pueda llevar a cabo. Ayudándose uno al otro, la ánima y el ego pueden llevar las noticias acerca de dónde Dios o el espíritu moran hacia la vida cotidiana. Este es el contenido del self que el ego debe ahora albergar, con la ayuda de la ánima. El sueño también le muestra al soñante adónde pertenece, en realidad, su tendencia habitual a ubicarse en un rol ayudador respecto de cualquier mujer con la cual se involucra románticamente. Ubicarse a sí mismo como ayudador no mejora el intento de establecer una relación romántica sino que, usualmente, lo sabotea porque la mujer, de manera invariable, se queja de que él no comparte lo suficiente de sí mismo con ella, y él resiente con rapidez su criticismo, sintiendo que da pero que nunca recibe. Aquí, en el sueño, él ayuda a la parte-mujer de sí mismo a encontrar su verdadero rol, ayudar a traer a la superficie de la consciencia su visión particular del país de Dios, no sólo para sí mismo, a través de la escritura y la película, también para otras personas.

Una frase extraña en una de las cartas de Jung (1973) describe el cambio que se produce en el análisis cuando el ego se inclina a ayudar al Self: “[...] no sólo puedes analizar tu inconsciente, sino que también le das a tu inconsciente la oportunidad de analizarte a ti mismo y, con ello, gradualmente creas la unidad de consciente e inconsciente sin la cual no existe ninguna individuación” (2 de mayo 1947, p. 460). El ego se vuelve lo suficientemente fuerte como para comprender el proceso de espejamiento en ambas direcciones. El ego se vuelve previsor, lo que significa, a la espera de reflejar el Self: sus incitaciones, sus escarmientos, sus pistas de direcciones que seguir o que rehuir y, sobre todo, su ser, su estar ahí mismo, fluyendo sin cesar hacia el mundo. Al mismo tiempo, el ego intuye que el Self lo refleja. Sabemos que somos *conocidos*. Existe en nosotros un otro, justo en medio de nosotros, convirtiéndonos en un centro que parece estar mirándonos, que no nos descubre sino que nos pone al descubierto, que reúne todos los pedazos de nosotros que, entonces, podemos recordar, y que sabe acerca de nuestra conexión con lo trascendente. ¿Podría el Self entonces actuar en nosotros como un puente a este Dios, así como los otros arquetipos actúan como puentes hacia el Self?

Cuando nuestro ego se vuelve previsor, el Self se convierte en nuestro gran recurso de previsión. La transformación de nuestra sensación de destino en un sentimiento de destino, que siempre ocurre cuando descubrimos nuestro instinto religioso y nuestra vocación, ahora es transformada una vez más. Nuestra sensación de destino cambia hacia un sentido de Providencia. Por debajo y más allá de nuestras ansiedades, compulsiones, complejos, culpas, esquemas de poder y escisiones mora otra presencia que parece estar mirando hacia afuera hacia nosotros, mirando dentro de nosotros, de modo presente y constante. Aquí, la persona francamente religiosa y el analizando están muy cerca uno del otro. Ambos desean tener en cuenta esta presencia. La persona religiosa tiende a concentrarse más en quién es esta presencia; el analizando tiende a concentrarse más en cómo albergar esta presencia (Ulanov, 1986). En cualquier caso, la

sensación de estar siendo conocido es imponente. Detiene nuestras palabras y nuestros procesos usuales de conocimiento. Trabaja sobre nosotros, quizás incluso nos analice, en las palabras de la carta de Jung. Nos busca para mostrarnos a nosotros mismos. En la tradición cristiana, esta transformación es tan trascendental, que debe ser comparada con la Resurrección y la recepción de nuestro *nombre* de Dios (Revelación, 2:17, véase también Dupré, 1984, pp. 27, 67). Este es el nombre que sólo conocen Dios y la persona que lo recibe. Simboliza la verdadera personalidad, el núcleo de nuestra persona, la identidad absoluta que existe en Dios más allá del tiempo. Y es particular, no general; no es nuestro ser humano o mujer u hombre; es nuestro ser Robin o Cathy o Jan o Missy o Don o Nathan o Peter o George o Joe. Alcanzamos esta consciencia como regalo. Es como el lapis en la piedra filosofal de la alquimia (ver von Franz, 1977, p. 157). Es secreto y no es pronunciable, sostenido entre el espíritu como mora en nosotros y el Espíritu como mora en Dios.

Este saber que estamos siendo conocidos nos revela que hemos estado siendo conocidos todo el tiempo. El sueño de un hombre le proporcionó un sentido de esta impresionante realidad en curso al recordarle de imágenes anteriores de sueños que giraban en torno a la misma realidad. Después de alguna acción dramática, el soñante ve lo que llama "una pared de agua y está pasando sobre el borde de una baranda. ¿Cómo llegó el agua hacia allá? Voy a ver veo agua dando la vuelta y bajando por un hoyo que no tiene fondo. Siento que puede atraerme. He visto a Dios". Al narrar el sueño durante su sesión analítica, recuerda otras imágenes similares. Una de ellas, de años atrás, de un momento de mucha agitación en su vida, era de un "torbellino que venía derecho hacia mí, que también se sentía como Dios"; otra era "un sueño de un árbol en llamas, muy hermoso y de Dios". La imagen reciente, sin embargo, destaca en la mente del soñante como muy distinta. Aquí, la ola vertiginosa está contenida. Una baranda marca la bajada del agua y protege al soñante de caer en ella. Esta visión del espíritu poderoso está contenida no sólo en la imagen onírica, sino también dentro del sueño, y el soñante está doblemente protegido y, en consecuencia, su visión de lo Sagrado le es doblemente brindada sin "caer".

Esta experiencia en el análisis comunica una presencia espiritual que ha estado en conversación con nosotros todo el tiempo. El cambio que ocurre ahora es que nos hacemos conscientes de una presencia que parece haber sido consciente de nosotros, y por siempre. Nos volvemos alerta a una comunicación continuada, una que es clara pero no necesariamente verbal. Así como antes vimos una dirección de vocación que marcó un camino en nuestra vida, ahora vemos una línea de habla continuada, alcanzándonos por medio de la imagen, la postura, la sensación del cuerpo, los eventos coincidentes. Destacan para nosotros una vía desde el otro lado, que está llegando a nosotros con el shock de la revelación. Jung (1973) sabía que analizar la psique, si somos capaces de soportar el impacto, tarde o temprano tiene que conducirnos hacia este encuentro:

Sólo en este centro espiritual existe alguna posibilidad de salvación. El concepto del centro era llamado Tao por los chinos, que los jesuitas, en su momento, tradujeron como Deus. Este centro está en todas partes, esto es, en todos, y cuando el individuo no posee este centro, infecta a todos los otros con su enfermedad. Entonces, también pierden el centro. *Deus est circulus cuius centrum est ubique circumferentia vero nusquam.* (12 de julio 1947, pp. 470-471)

## Referencias

- Abenheimer, K. (1956). Notes on the spirit as conceived by dynamic psychology. *Journal of Analytical Psychology*, 1 (2), 113-133.
- Allenby, A. (1961). The church and the analyst. *Journal of Analytical Psychology*, 6 (2), 137-157.
- Bion, W. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Tavistock.
- Bollas, C. (1991). *The Forces of Destiny, Psychoanalysis, and the Human Idiom*. London: Free Association Books.
- Charet, F. (1990). A dialogue between psychology and theology: The correspondence of C. G. Jung and Victor White. *Journal of Analytical Psychology*, 35 (4), 421-443.
- Clift, W. (1982). *Jung and Christianity: The Challenge of Reconciliation*. New York: Crossroads.
- Clift, W. & Clift, J. (1985). *Symbols of Transformation in Dreams*. New York: Crossroads.
- Cooper, J. (1982). *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*. London: Thames and Hudson.
- Coward, H. (1978). Jung's encounter with Yoga. *Journal of Analytical Psychology*, 23 (4), 339-358.
- Coward, H. (1983). Jung and Karma. *Journal of Analytical Psychology*, 28 (4), 367-377.
- Coward, H. (1985). Jung and kundalini. *Journal of Analytical Psychology*, 30 (4), 379-393.

- De Gruchy, J. (1984). Jung and religion: A theological statement. En R. Papadopoulos & G. Saayman (Eds.), *Jung in Modern Perspective*. Dorset: Prism Press.
- Doty, W. (1978). Hermes, guide of soul. *Journal of Analytical Psychology*, 22 (3/4), 358-365.
- Downton, J. (1989). Individuation and shamanism. *Journal of Analytical Psychology*, 34 (1), 73-89.
- Dreifuss, G. (1965). A psychological study of circumcision in Judaism. *Journal of Analytical Psychology*, 10 (1), 23-33.
- Dreifus, G. (1971). Isaac, the sacrificial lamb (A study of some Jewish legends). *Journal of Analytical Psychology*, 16 (1), 69-79.
- Dreifus, G. (1972). The figures of Satan and Abraham. *Journal of Analytical Psychology*, 17 (2), 166-179.
- Duméry, H. (1975). *Phenomenology and Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Edinger, E. (1983). The transformation of God. *Quadrant*, 16 (2), 23-37.
- Edinger, E. (1986). *Individuation and the Old Testament*. Toronto: Inner City Books.
- Edinger, E. (1987). *The Christian Archetype: A Jungian Commentary on the Life of Christ*. Toronto: Inner City Books.
- Fairbairn, W. (1962). *An Object-Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books.
- Gammon, M. (1973). Window into eternity. *Journal of Analytical Psychology*, 18 (1), 11-25.
- Gibson, T. (1988a). Secrets and soul: A Jungian fable about pastoral care. *Journal of Pastoral Care*, XL (11), 3-14.
- Gibson, T. (1988b). Recovering masculine spirituality: A Jungian reflection. *Journal of Religion and Mental Health*, 27 (3), 195-205.
- Gordon, R. (1977). The symbolic experience as bridge between the personal and the collective. *Journal of Analytical Psychology*, 22 (4), 331-343.



- Grossbeck, C. (1989). C. G. Jung and the shaman's vision. *Journal of Analytical Psychology*, 34 (3), 255-277.
- Guntrip, H. (1973). *Psychoanalytic Theory, Therapy, and the Self*. New York: Basic Books.
- Harding, E. (1977). *Psychic Energy: Its Source and Its Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Hoy, D. (1983). The numinous: Frquent or rare. *Journal of Analytical Psychology*, 28 (1), 17-33.
- Jaffé, A. (1989). *Was C. G. Jung a Mystic?* Einsiedeln: Daimon Verlag.
- Jung, C. (1926). Spirit and life. En *Collected Works*, Vol. 8, 319-338. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1931a). The spiritual problem of modern man. En *Collected Works*, Vol. 10, 74-97. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1931b). Psychotherapists or the clergy. En *Collected Works*, Vol. 11, 327-348. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1934). The development of personality. En *Collected Works*, Vol. 17, 165-187. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1939). Conscious, unconscious, and individuation. En *Collected Works*, Vol. 9/1, 275-290. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1940). Psychology and religion. En *Collected Works*, Vol. 11, 3-107. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1946). Analytical psychology and education. En *Collected Works*, Vol. 17, 63-133. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1948a). The phenomenology of spirit in fairy tales. En *Collected Works*, Vol. 9, 207-255. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1948b). The spirit Mercurius. En *Collected Works*, Vol. 13, 191-250. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. (1950). A study in the process of individuation. En *Collected Works*, Vol. 9/1, 290-355. New York: Pantheon.

- Jung, C. (1952a). A study in the process of individuation. En *Collected Works, Vol. 9/1*, 290-355. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1952b). Religion and psychology: A reply to Martin Buber. En *Collected Works, Vol. 18*, 663-671. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. (1953). *Psychology and Alchemy*. En *Collected Works, Vol. 12*. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1954). On the psychology of the trickster figure. En *Collected Works, Vol. 9/1*, 255-275. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1956). The undiscovered self. En *Collected Works, Vol. 10*, 245-307. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1958). The transcendent function. En *Collected Works, Vol. 8*, 67-92. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1963). *Mysterium coniunctionis*. *Collected Works, Vol. 14*. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1966). *Two Essays on Analytical Psychology*. En *Collected Works, Vol. 7*. New York: Pantheon.
- Jung, C. (1971). *Psychological Types*. En *Collected Works, Vol. 6*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. (1973). *Letters, Vol. 1* (ed. G. Adler). Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. (1975). *Letters, Vol. 2* (ed. G. Adler). Princeton: Princeton University Press.
- Kalsched, D. (1992). The limits of desire and the desire for limits. En F. Halligan & J. Shea (Eds.), *The Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest*. New York: Crossroads.
- Kelsey, M. (1984). Jung as philosopher and theologian. En R. Papadopoulos & G. Saayman (Eds.), *Jung in Modern Perspective*. Dorset: Prism Press.
- Kerenyi, K. (1976). *Hermes, Guide of Souls*. Zürich: Spring.
- Khan, M. (1988). *When Spring Comes: Awakenings in Clinical Psychoanalysis*. London: Chatto and Windus.

- Kluger, R. (1978). Old Testament roots of women's spiritual problems. *Journal of Analytical Psychology*, 23 (2), 135-149.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1978). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York: International Universities Press.
- Lambert, K. (1973). Agape as a therapeutic factor in analysis. *Journal of Analytical Psychology*, 18 (1), 25-47.
- Loewald, H. (1978). *Psychoanalysis and the History of the Individual*. New Haven: Yale University Press.
- Milner, M. (1960). The concentration of the body. En *The Suppressed Madness of Sane Men*. New York: Tavistock.
- Milner, M. (1967). The hidden order of art. En *The Suppressed Madness of Sane Men*. New York: Tavistock.
- Milner, M. (1979). *On Not Being Able to Paint*. New York: International Universities Press.
- Moacanin, R. (1986). *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Paths to the Heart*. London: Wisdom Publications.
- Mogenson, G. (1990). The resurrection of the dead: A Jungian approach to the mourning process. *Journal of Analytical Psychology*, 35 (3), 317-335.
- Moore, N. (1975). The transcendent function and the evolving ego. *Journal of Analytical Psychology*, 20 (2), 164-183.
- Moore, N. (1983). The archetypes of the way. *Journal of Analytical Psychology*, 28 (2), 119-141 y 28 (3), 227-253.
- Powell, S. (1985). A bridge to understanding: The transcendent function in the analyst. *Journal of Analytical Psychology*, 30 (1), 29-47.

- Schwartz- Salant, N. & Stein, M. (Eds.) (1991). *Liminality and Transitional Phenomena*. Illinois: Chiron.
- Spiegelman, J. & Miyuki, M. (1985). *Buddhism and Jungian Psychology*. Phoenix: Falcon Press.
- Stein, M. (Ed.) (1982). *Jungian Analysis*. La Salle: Open Court.
- Stein, M. (1983). *In Mid-Life*. Dallas: Spring.
- Sutherland, J. (1989). *Fairbairn's Journey Into the Interior*. London: Free Association Books.
- Ulanov, A. (1971). *The Feminine in Christian Theology and in Jungian Psychology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ulanov, A. (1982). Transference/countertransference: A Jungian perspective. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis*. La Salle: Open Court.
- Ulanov, A. (1986a). *Picturing God*. Cambridge: Cowley Press.
- Ulanov, A. (1986b). The God you touch. En D. Lopez & S. Rockefeller (Eds.), *Christ and the Bodhisattoa*. Albany: Suny Press.
- Ulanov, A. (1992a). The holding self: Jung and the search for being. En F. Halligan & J. Shea (Eds.), *The Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest*. New York: Crossroads.
- Ulanov, A. (1992b). The perverse and the transcendent. En *Proceedings of the International Association for Analytical Psychology Congress*. Switzerland: Daimon.
- Ulanov, A. & Ulanov, B. (1975). *Religion and the Unconscious*. Louisville: Westminster Press.
- Ulanov, A. & Ulanov, B. (1982). *Primary Speech: A Psychology of Prayer*. Louisville: John Knox/Westminster.
- Ulanov, A. & Ulanov, B. (1991). *The Healing Imagination*. Mahwah: Paulist Press.
- von Franz, M.-L. (1977). *Individuation in Fairy Tales*. Zürich: Spring.
- von Franz, M.-L. (1980). *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairy Tales*. Zürich: Spring.
- von Franz, M.-L. (1986). *On Dreams and death*. Boston: Shambhala.

- Wheelwright, J. (1983). Old age and death. *Quadrant*, 16 (1), 5-29.
- Winnicott, D. (1960). Ego distortions in terms of true and false self. En D. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment* (pp. 140-153). New York: International Universities Press.
- Winnicott, D. (1968). Playing and culture. En C. Winnicott, R. Shepherd & M. Davis (Eds.), *Psychoanalytic Explorations* (pp. 203-207). London: Karnac.
- Zinkin, L. (1989). The grail and the group. *Journal of Analytical Psychology*, 34 (4), 371-387.